

SABER Y PODER. DEL KRAUSISMO A LA ILE: UN MODELO DE UTOPIA HUMANISTA

Francisco J. Falero Folgoso
Universitat de les Illes Balears

RESUMEN: En el presente artículo se procede a la construcción de la categoría teórica «Utopía humanista» como pauta de interpretación histórica de un episodio fundamental de la historia de las ideas en España: el Krausismo. Para dicha construcción nos hemos valido de los análisis de Jacques Lacan sobre el discurso inconsciente, así como de los trabajos críticos del poder de Michel Foucault. Sobre esa base se reconstruye el itinerario del humanismo en el pensamiento occidental y se entronca con el pensamiento liberal decimonónico bajo la óptica del carácter utópico de ésta, matriz desde la que se segrega el krausismo español y la Institución Libre de Enseñanza.

PALABRAS CLAVE: Liberalismo, humanismo, utopía, krausismo, siglo XIX, psicoanálisis, pensamiento crítico, ideología, pensamiento político.

ABSTRACT: This article constructs a theoretical category known as “humanist utopia” as the basis for the historical analysis of a milestone in the history of thought in Spain, i.e. Krausism. To do so, we have drawn on Jacques Lacan’s analysis of the “discourse of the unconscious”, as well as Michel Foucault’s critical work on power. We retrace the history of humanism in Western thought while establishing a link with nineteenth-century liberal thought from the viewpoint of its utopian nature, the matrix from which Spanish Krausism and the Institución Libre de Enseñanza were born.

KEY WORDS: Liberalism, humanism, utopia, Krausism, nineteenth-century, psychoanalysis, critical thinking, ideology, political thought.

Nos disponemos a construir una categoría histórica que se erija en un instrumento hermenéutico que sea lo suficientemente operativo como para avanzar una explicación plausible de una opción ideológica: la del krausismo español en el devenir histórico. Por tanto, la categoría que proponemos desarrollar es la de *Utopía humanista*: una construcción teórica que nos permita una lectura global bajo una hipótesis razonable.

Para la caracterización de la *Utopía humanista* nos hemos valido de las teorías del estructuralismo psicoanalítico del hermético Jacques Lacan, si bien bajo un código de filosofía cultural que, tal vez, él no hubiera consentido. Según Lacan el inconsciente freudiano se formula como un saber, el saber psicoanalítico, que se articula como una correspondencia de palabras, más exactamente, de significantes por lo que se constituye como un saber sin conocimiento, esto es, en el mismo sentido en que el saber matemático se fundamenta en una necesaria, consistente y completa relación de signos carentes de significado; se trata de un saber que está fuera de toda significación, que no radica en la profundidad del significado de los significantes sino en la manera cómo se encadenan ellos mismos, independientemente de la correspondencia con el sujeto. Este saber

inconsciente tiene por objetivo ocupar el lugar de otro que no existe referido a la relación sexual humana; como es sabido, es la función asignada por Freud al *Edipo*: dar respuesta a la relación sexual en la naturaleza humana. Pero si esta noción desarrolla la idea de lo que se busca en el saber inconsciente, ha de completarse, por otra parte, con la idea de la conexión entre el saber y la satisfacción, por cuanto el saber inconsciente siempre supone un goce aunque no completo. Es una relación que no es nueva; fue Spinoza en la edad moderna quien propuso la *beatitudo* como la entera satisfacción en el amor intelectual de Dios, en una concepción que identificaba la tradicional beatitud religiosa con la mundana felicidad. No en vano, Lacan se encuentra entre los grandes lectores de Spinoza. Pero hemos dicho que para aquél en el saber inconsciente siempre hay un goce al que no se puede acceder, es incompleto respecto al goce, muestra una impotencia hacia lo que se puede llamar una *plus-de-goce*. Lacan ha recurrido al *Discurso del Amo* para explicar la estructura de funcionamiento del saber inconsciente. Este discurso reproduce un circuito de trabajo donde el *Amo* ordena trabajar al *Esclavo* produciéndose un *Objeto*. En este proceso el sujeto (consciente) permanece inactivo, se ofrece como un efecto de ese circuito de trabajo, acepta pasivamente que el *Otro* realice el trabajo, se constituya como agente. Así, ha señalado cuatro lugares definidos como el de la *ignorancia*, el de la *pereza*, el del *trabajo* y el del *producto* en un campo topológico interactivo. El primer lugar sería el espacio del sujeto agente (*Amo*), el segundo el de la verdad (como efecto: sujeto pasivo), el tercero el del otro (*esclavo*) y el cuarto el de la producción¹.

En la cultura occidental, el tema de la esclavitud (*esclavo versus amo*) se remonta a la antigüedad clásica donde, salvo los estoicos que siempre la negaron como institución social reservándole sólo su verdadera consideración a un estado moral: servidumbre de las pasiones, era comúnmente aceptada y se justificaba como resultado de una utilidad para ambos en su supervivencia, formarían una especie de simbiosis que según Aristóteles, en su *Política*, es tan natural como la de hombre y mujer. En la Edad Media, Santo Tomás de Aquino insistió en las tesis aristotélicas aunque sólo vio la división como producto de una utilidad social, ya que a los ojos de Dios, por naturaleza, todos somos iguales como se dejaba bien claro en el mensaje cristiano y no se cansaron de repetir los Santos Padres (curiosamente, esta argumentación es la que es seguida por la democracia cristiana moderna). Sólo en el mundo moderno, resultado de la filosofía iluminista, se abominó de cualquier grado o modalidad de esclavitud como consecuencia de la afirmación sin condiciones de la igualdad radical del individuo (ciudadano), sería vista como una sinrazón. No hay más que acudir a la voz «Egalité» del *Dictionnaire philosophique* (1764) de Voltaire. Sin embargo, Hegel en la *Mánomenologie des Geistes* (1807) recogió la imagen de la relación amo/siervo en un sentido que parece obedecer a la justificación social clásica, pero que, independientemente, le sirvió para ilustrar el tipo de relaciones que se establecen entre el objeto y el sujeto en términos de goce y trabajo a partir de la conciencia de sí del «Yo», como primer momento de la historia de la autoconciencia del mundo humano que concluiría en el *sujeto absoluto* en el momento en que la autoconciencia se transforma en razón, es decir, asume el negativo no como opuesto de sí, sino como momento de sí misma. El siervo como conciencia de sí en general se constituye como el instrumento que realiza los objetos para que el amo los goce y participe de ellos mediante el goce, tanto como el

¹ Lacan ha expuesto este discurso mediante el siguiente esquema:

S 1 → S2	ignorancia → trabajo
a	pereza → producto

Sobre todos estos aspectos véase el libro de Jacques LACAN: *Seminarios. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1989. Una excelente exposición resumida puede consultarse en Jaques-Alain MILLER, «Del saber inconsciente a la causa freudiana», *Cuadernos andaluces de Psicoanálisis*, n° 2, Granada, Coordinadora del Campo freudiano en Andalucía, 1990, pp. 8-31.

siervo participa por mediación del deseo (claro está, entendido en un sentido más próximo a la *appetitus* que a la *cupiditas*; es ante todo una carencia de ser, «manque-à-être», como lo habría expresado Lacan) en la producción. Se trata de un momento histórico-dialéctico (esto es, la identidad hegeliana entre el momento histórico y el lógico) de la autoconciencia escindida, en cuanto la autoconciencia se considera como un objeto, es decir distinta de la conciencia. Sin duda, Lacan debió tener presente este pasaje de Hegel a la hora de elaborar su esquema del saber inconsciente.

Lo que nos interesa de todo este entramado teórico es el modelo de correspondencia que se desprende entre el saber y el poder. Se establece una relación que les confiere lugares distintos en la estructura del discurso inconsciente; pero es una relación de subyugación del saber con respecto al poder. Si transferimos esta estructura, en definitiva de la conformación del sujeto humano, a la conformación de las sociedades históricas nos conduce a la radical oposición entre una *clase dirigente* y una *clase sapiente*. Podemos determinar, por un lado, el poder como intrínsecamente ignorante y, por otro lado, el saber como intrínsecamente incapaz de trabajar por sí mismo, con necesidad perentoria de ser ordenado. Aplicando el esquema lacaniano, obtendremos ahora que el lugar de la *pereza* lo ocupa el sujeto social (podemos decir el pueblo –en el sentido en que se habla de soberanía popular– o la sociedad civil), el de la *ignorancia* es ocupado por el poder (no sólo político, el estado en estricto, sino por los grupos dirigentes, fácticos del poder), el del *trabajo* por el corpus del saber (la ideología) y, en fin, el de la *producción* es habitado por los objetos (no sólo materiales sino también espirituales, la cultura en el sentido de la antropología descriptiva, se podría decir, el conjunto de bienes sociales; el activo que revaloriza una sociedad). ¿Cuál es el funcionamiento de este sistema de espacios así determinados? La ideología se presenta como un saber producido en lugar de otro que no existe inscrito en la naturaleza humana, en este caso: las relaciones sociales humanas; por contra de lo que sucede en los animales, donde opera el instinto. El hombre no sabe cómo relacionarse, de ahí que tenga que elaborar un saber sobre ello: la ideología. No existe ese pretendido estado de naturaleza humano originario, sencillamente porque un hombre en *estado de naturaleza* es un no-hombre. Y esto es así porque no existe una continuidad de esencia entre la existencia biológica del hombre y su existencia histórica; las categorías de la historia permiten definir la especificidad de la existencia histórica del hombre asumiendo la realidades biológicas como soporte existencial de la existencia histórica pero sin el poder de constituir la ni de determinarla². Pero este saber en cuanto producto ideológico responde a la servidumbre del poder que es el beneficiario. El pueblo queda como efecto de una verdad ideológica, de esa relación poder-saber: es dominado ideológicamente

² La conexión entre la estructura del inconsciente y la de la ideología ha sido puesta de manifiesto por Louis Althusser, quien ha hecho hincapié en el *desconocimiento* como fundamento de dicha conexión. Sobre este aspecto merece la pena reproducir *in extenso* el siguiente párrafo al respecto del tema que tratamos: «Es significativo que Freud haya comparado a veces la repercusión crítica de su descubrimiento con las conmociones de la revolución copernicana. Después de Copérnico, sabemos que la tierra no es el «centro» del universo. Después de Marx, sabemos que el sujeto humano, el ego económico, político y filosófico no es el «centro» de la historia -incluso sabemos, contra los filósofos del Iluminismo y contra Hegel, que la historia carece de «centro», aunque posee una estructura que sólo tiene un «centro necesario» en el desconocimiento ideológico. Freud, a su vez, nos descubre que el sujeto real, el individuo en su esencia singular, no tiene la figura de un ego, centrado sobre el «yo», la «conciencia» o la «existencia» sea la existencia del para-sí, del cuerpo propio o del «comportamiento», que el sujeto humano está descentrado, constituido por una estructura que tampoco tiene «centro» salvo en el desconocimiento imaginario del «yo», es decir en las formaciones ideológicas en que se «reconoce». De este modo, como se habrá advertido, se nos abre sin duda una de las vías por las que un día llegaremos quizá a una mejor comprensión de esa *estructura del desconocimiento*, que interesa principalmente a toda investigación sobre la ideología.» [el subrayado es nuestro]; Louis ALTHUSSER, «Freud y Lacan», en AA. VV., *Estructuralismo y Psicoanálisis*, selección de José Sazbón, Buenos Aires, Nueva Visión, 1971 (pp. 55-81), p. 80.

(además de materialmente, mediante actos represivos). Históricamente, se comprueba una alianza entre el poder ejercido por los aguerridos reyes y príncipes y la sabiduría en manos de sumos sacerdotes. Los pueblos se dejan dominar por sus señores satisfaciendo las imágenes cosmogónicas que les presentan los vicarios de la divinidad. Nada quizá más explícito en nuestra cultura occidental que la simbiosis papado e imperio en la ideología del Sacro Imperio Germánico. Tras esta exposición tratemos de definir la categoría que hemos propuesto. En primer lugar, establezcamos el carácter del humanismo.

Cuenta Panofsky, el gran historiador del arte, que cuando Kant ya muy enfermo recibió la visita de su médico pocos días antes de morir se incorporó de su asiento y permaneció de pie con extrema debilidad y balbuceando algunas palabras ininteligibles. Sorprendido, su fiel compañero procedió a sentarse porque comprendió que su íntimo amigo no lo haría hasta que él no lo hiciese. Una vez restablecido, Kant pronunció la siguiente frase: «Aún no me ha abandonado el sentimiento de la humanidad». Esta anécdota la rememora el mencionado autor para explicar el sentido profundo del término *Humanität* empleado por el proveyto filósofo. Más allá de «buenos modales» o «urbanidad», quería expresar la plena conciencia de la ufanía de un hombre que se sentía orgulloso de haber aceptado libremente sus propios principios, que, en esos instantes, contrastaban con las servidumbres ajenas a él a las que se veía sometido a causa de su enfermedad. Era, por tanto, un manifiesto de la afirmación de la grandeza de la libertad del hombre. Éste es uno de los sentidos que en la historia se han dado a la *humanitas*, en cuanto compara al hombre con todo lo inferior a él, se trata, en consecuencia, de un valor. Pero, además, también se le ha comparado con todo lo superior a él, lo que lo trasciende, considerándose, entonces, como una limitación (las determinaciones de la enfermedad del filósofo de Königsberg). Dos acepciones que tienen su expresión, por un lado, en el mundo antiguo al diferenciar la *humanitas* no tanto del reino animal como de la *barbarie*, es decir, de aquéllos que no son *homo humanus* por su ausencia de *pietas* y de *paideia*; por otro lado, en la Edad Media se distinguió la *humanitas* de la *Divinitas*. El humanismo deviene de la conjunción de ambos significados, en palabras de Panofsky: «Éste no es tanto un movimiento como una actitud que se puede definir como la fe en la dignidad del hombre, fundada a la vez en la reafirmación de los valores humanos (racionalidad y libertad) y en la aceptación de los límites del hombre (falibilidad y fragilidad). De estos dos postulados se derivan consecuentemente la responsabilidad y la tolerancia»³.

En el humanismo lo que los griegos entendieron por *paideia* y los romanos en tiempos de Cicerón y Varrón por *humanitas* se constituye como el elemento fundamental: la búsqueda y la realización que el hombre hace de sí, de su verdadera naturaleza humana. En la *paideia* encontramos dos caracteres constitutivos, por una parte, la investigación filosófica que incluía toda forma de saber (*theoria*); por otra, se concibe exclusivamente en la vida comunitaria (*polis*). Ambos aspectos se encuentran íntimamente conectados, ya que sólo puede realizarse el hombre como tal en la vida en común: el «animal político» de Aristóteles. Pero hay que tener en cuenta que la naturaleza humana no se entiende como un concepto dado, esto es, no es un esquema arquetípico con independencia del espacio y del tiempo. Como ha señalado Werner Jaeger, en su espléndida obra sobre los ideales culturales de los griegos, la idea de una *paideia* en un sentido intemporal y absoluto tergiversa el genuino significado de aquella y fue obra de los mismo griegos de comienzos del Imperio romano, los cuales empezaron a considerar como clásicas las obras de la gran época de su pueblo, convertidas en todas sus facetas como prototipos objeto de veneración; se dio nacimiento a lo que él llama «teología clasicista» que estima característica del humanismo: «... un concepto abstracto y antihistórico que considera al espíritu como una región de verdad

³ Erwin PANOFSKY, *El significado en las artes visuales*, Madrid, Alianza, 19854, p. 18-19.

y de belleza eternas, por encima del destino y de los azares de los pueblos.»⁴ El sentido prístino del concepto de *paideia* suponía «...una forma viviente que se desarrolla en el suelo de un pueblo y persiste a través de los cambios históricos. Recoge y acepta todos los cambios de su destino y todas las etapas de su desarrollo histórico. [...] El pueblo griego transmitió, sin duda, a la posteridad una riqueza de conocimientos imperecederos en forma imperecedera. Pero sería un error fatal ver en la voluntad de forma de los griegos una norma rígida y definitiva.»⁵ En suma, significaba la formación del hombre⁶ en vistas a su mejoramiento y perfección. En todo caso, implica un saber que conlleva una búsqueda: en el que se persigue la *kalokagathía* como suprema virtud. La sabiduría griega intenta dar una respuesta al enigma humano: establecer en la *polis* unas relaciones cívicas que sean morales atendiendo a la razón.

Llegados a este punto es indispensable precisar el sentido con que empleamos el término ideología. Cuando hablamos del lugar del saber como ideología no debe entenderse en un sentido despectivo, es decir, de falseamiento de la realidad, tal y como Napoleón llamó «ideólogos» a los doctrinarios hijos del espiritualismo tradicionalista, o sea, pensadores privados de sentido político, y en general, sin contacto con la realidad. Este es el sentido del que Marx parte en *La ideología alemana* (1845-6) o en *Miseria de la filosofía* (1847), entendiendo por tal noción el conjunto de creencias en cuanto no tienen otra validez que no sea la de expresar una determinada fase de las relaciones de producción para legitimar los intereses de la clase dominante. No es este el significado del concepto que nosotros utilizamos. La ideología es la determinación del individuo como sujeto social, el modo de su inscripción en las relaciones sociales. Es una noción abstracta, formal y que no depende de las relaciones históricas, es anterior a ellas; por consiguiente, no puede pensarse en un sujeto sin ideología porque ésta es su acta de nacimiento –me remito a la anterior cita de Althusser–. Quiere ello decir que no cabe esperar unas futuras relaciones sociales en las que no tenga presencia la ideología como consecuencia del fin de la dominación clasista que daría lugar a su vez al ocaso del sujeto alienado.

De este modo, el humanismo debe ser entendido como una de las formas del saber ideológico. Y como tal es una respuesta que tiene consecuencias y, por consiguiente, es valorable, enjuiciable, en contraposición a otras posibles respuestas con sus respectivas consecuencias. La Historia se constituye de esta manera como criterio de valoración; por ello la investigación histórica está implicada políticamente –en sentido amplio–, es un discurso *engagé*. Vayamos ahora hacia el concepto de utopía y tomémoslo en su acepción actual, es decir, como ideal político-social de imposible realización. Desde esta perspectiva se puede ya comprender qué sentido tiene la categoría *Utopía humanista*. Denominamos así a aquellos programas que pretenden instaurar la *kalokagathía* de un modo que es en sí mismo irrealizable. Entonces debemos preguntarnos dónde radica la imposibilidad del humanismo, es más, ¿es el humanismo *per se* utópico?. Responderemos que sí y no. La paradoja tiene su explicación; pero procedamos por partes. Atenderemos en primer lugar a la respuesta negativa que implica la validez del primer interrogante. La imposibilidad del humanismo se halla en todo proyecto que intente establecer en el *Discurso del Amo* una reflexión del circuito, es decir, que pretenda dirigir una corriente inversa compensadora a la del mandato del amo. Si el amo ordena trabajar al saber es para que cause *efecto de verdad* en el sujeto, no para que el amo sepa, ya que lo que le interesa es gozar del producto, no lo

⁴ Werner JAEGER, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962, p. 13.

⁵ *Ibidem* p. 12.

⁶ La lengua alemana, como es sabido, distingue entre Bildung y Kultur para significar lo que nosotros entendemos por cultura, correspondiendo al primer término el sentido de la *paideia* que encierra nuestras ideas de educación y cultura a la vez.

que el saber diga. Por eso se produce un cortocircuito cuando el saber pretende ofrecerse para ilustración del amo, porque éste no quiere saber, ocupa el lugar de la ignorancia. Históricamente lo vemos tanto en la Grecia clásica cuando, según nos cuenta Jaeger: «Políticos eminentes como Pericles y altas personalidades sociales como Calias, el hombre más rico de Atenas, daban el ejemplo de un amor apasionado por el estudio y muchas personas preeminentes mandaban a sus hijos a las conferencias de los sofistas. Pero no se podía desconocer el peligro que encerraba la *Bofia* para el hombre de tipo aristocrático. De ahí que no quisieran que sus hijos se convirtieran en sofistas. Algunos discípulos bien dotados de los sofistas seguían a sus maestros de ciudad en ciudad y aspiraban a convertir en profesión las enseñanzas que recibían. En cambio, los jóvenes distinguidos que asistían a sus conferencias no los consideraban precisamente como un modelo digno de imitar. Por el contrario, acentuaban la diferencia de clase que los separaba de los sofistas, todos los cuales procedían de familias burguesas, y establecían un límite más allá del cual no podía pasar su influjo.»⁷ (por ello la *kalokagathía* tiene además la connotación aristotélica de *megaloopsyquía*, signo de la persistencia ética aristocrática arcaica), como en el período renacentista en el que en la Florencia medicea se observa la simbiosis entre el mutuo elogio de Alberti hacia la vida activa y el de Lorenzo el Magnífico hacia la contemplativa, pero que finalmente cuando la «razón de Estado» se imponga condenarán al ostracismo a las brillantes cancillerías detentadas por los humanistas (Moro, Maquiavelo...) reemplazándose por la diplomacia profesional. O, también, en los esfuerzos frustrados de los *philosophes* por culturizar a las monarquías ilustradas, como el caso de Diderot con Catalina de Rusia. En última instancia, la *Utopía humanista* hallará su más acabada expresión cuando se lance la consigna de «los intelectuales al poder» (un saber en posición de amo). La aspiración que alienta esta forma ideológica es la transformación de la «razón de Estado» en un «estado de Razón». En suma, este programa resulta utópico porque se hace caso omiso de la lógica del poder. Ciertos radicalismos han basado, por contra, su programa en la eliminación *tour court* de la posición de poder, disolver el poder por ser considerado la esencia de la perversión humana; es una de las fórmulas que ha adoptado la Metafísica del Mal.

En cuanto se acepta una respuesta afirmativa hay que caer en la cuenta de que se ha cambiado el objeto. En efecto, si se asiente que el humanismo es una utopía no es éste un juicio sobre la praxis sino sobre el contenido, es un juicio teórico. Lo que se está diciendo es que el saber humanista no sirve como ideología para regir las relaciones sociales y por ello no es realizable; se trata, pues, de un error teórico. Entonces, lo que procedería es preguntarse por las deficiencias de su construcción. No es extraño que el determinismo, cualquiera que sea su índole, haya arremetido contra el humanismo por esta vía, por el espacio de libertad racional que supone, en contraposición de los libérrimos del pensamiento político, que se alinean en la vía que anteriormente hemos visto, por cuanto achacan al humanismo los límites impuestos al hombre que impiden la destrucción del poder. Así pues, tenemos que indicar que estamos tratando con saberes que implican un conocimiento, pero unos saberes que no se contrastan con un código interno, sino externo: hay una ética del saber. La praxis, lo que se refiere a la acción, nunca concierne a lo necesario o imposible sino a lo contingente porque de lo contrario sería ocioso actuar; por tanto, sólo hay en rigor acción humana en el régimen de lo factible. De lo universal y necesario sólo cabe el conocimiento, que en el ámbito de la praxis se le llama vida contemplativa –que en sentido estricto es una *contraditio in terminis*–, supone la mística que no es un actuar sino un dejarse llevar –el arrebató–, en última instancia, el *nirvana* o negación del deseo, lo que equivale, para decirlo en términos freudianos, a la *pulsión de muerte*, donde todos somos iguales. Los saberes ideológicos se constituyen, pues, como saberes éticos porque nos dan una *filosofía de la praxis*, para decirlo ahora en términos marxistas. Desde el punto de vista de la sociología moderna, Karl Mannheim ha contrapuesto la ideología a la

⁷ Werner JAEGER, *Paideia...*, op. cit., p. 291.

utopía basando la oposición en la virtualidad del contenido y cuyo criterio de valoración es, lógicamente, la realización, por lo que una ideología no adquiere la categoría de utopía mientras no demuestre históricamente su realización social. En el fondo de esta teoría se descubre la dicotomía Ciencia/Ideología que estableciera Vilfredo Pareto. Es una teoría que insiste en el juicio teórico pero, como el criterio es *post facturo*, *a priori* no puede saberse si nos encontramos ante una ideología o ante una utopía ya que no podemos someterla a comprobación experimental (de ahí la inferioridad científica de las ciencias sociales) hasta que no ocurra, de manera que el futuro es imprevisible. Si esto es así, de hecho, en acto, no nos queda más remedio que mediar un juicio ético sobre el contenido del saber ideológico y no sólo presuponerlo sino quererlo utópico.

Por ello el humanismo será una utopía mientras nos decidamos a construirlo, mientras se le considere una *filosofía de la acción* y, al mismo tiempo, será una utopía (ideología según Mannheim) en la que la investigación historiográfica debe señalar sus impotencias que, antes de ser causa de desaliento, deben servir de acicate de la praxis. Por otra parte, el contenido mismo no es ajeno a la praxis porque es inherente a él un poder de persuasión (Pareto) que estará presente mientras tengamos la capacidad de ofrecer una imagen de un mundo mejor, una satisfacción del deseo, de felicidad, goce de lo que es producido, o producir lo que sea susceptible de ser gozado. De ahí que no podamos separar la Ética de la Estética. Y si hemos dejado sentado el axioma de que en el hombre no existen inscritas unas relaciones sociales, ese escepticismo no tiene por qué originar una actitud de pesimismo ante la condición humana (ya trágicamente determinada por fuerzas inescrutables o prescritas, ya al paio de azares ingobernables) sino que quiere decir que serán lo que nosotros queramos que sean; pero con una limitación: esa voluntad (de saber) se encuentra dominada por el poder (lo que es posible). La teoría de Lacan –y la de Freud– nos ha revelado que el sujeto es un *sujeto de deseo* que es la estructura formal de conformación humana anterior a la Historia, pero el contenido del saber que genera ese deseo es histórico, es un *contenido de razón*, por lo que el devenir histórico es una lucha por racionalizar el deseo; ahora bien, es el deseo el que provoca su contenido, de manera que acabar con él es acabar con la razón. De ahí el cortocircuito cuando se erige el saber en poder, porque por sí mismo no actúa, es *contemplativo*, lo que dará lugar a un poder disfrazado de saber: el deseo se desvanece en la razón. En esta dialéctica el límite de la razón es no destruir el deseo, no ocupar su lugar que es el de la *ignorancia*, pero se es libre para ir dirigiendo la teleología del deseo. Y a su vez, el deseo no puede ocupar el lugar del *trabajo*, porque se autoaniquila. Un poder que se transforme en saber deja el lugar libre para un nuevo poder que lo dominará, le dará un nuevo contenido que satisfaga su deseo; se comprende que los aristócratas atenienses no quisieran que sus hijos se hicieran sofistas, a pesar del poder de persuasión de su doctrina.

Si como decía Althusser, Freud nos descubrió un sujeto descentrado y Marx ya había mostrado una sociedad descentrada, donde el sujeto histórico estaba condicionado por la ideología dominante, entonces, se trata de alterar el lugar ocupado por el sujeto social, que abandone el lugar de la *pereza*, que deje de reconocerse en la ideología dominante y construya su propio saber de acuerdo con su deseo, que deje de acogerse a la *ignava ratio*, que actúe, que asuma una conciencia *de sí* (deseo) y *para sí* (saber), en otros términos que tenga el coraje y la audacia de saber por sí mismo –*sapere aude*–. Hay que tener en cuenta que el contenido (saber de conocimiento) no es neutro socialmente, porque contiene el deseo en acto, por lo que el lugar del saber se constituye como campo de disputa política; no sólo se actúa políticamente en la consecución del gobierno o en la ocupación del estado, ya que el saber sigue sirviendo al mismo amo con lo que el nuevo poder se disuelve en ese mismo amo. En conclusión, en cada lugar se libra el conflicto político (el *buen gobierno*).

Para Lacan, el psicoanalista en el proceso de análisis se adjudica el lugar del «significante amo» y pone a trabajar al sujeto por sí mismo, desplaza al saber inconsciente al lugar de la pereza y le dice que no actúe (de ahí la posición tumbada) para que no se reintroduzca –se

reproduzca— por la puerta falsa el saber inconsciente, que es el que guía su hacer, anulando el análisis. En cierto modo, lo que hallamos es una teoría del papel del intelectual en la sociedad. El intelectual como tal no puede constituirse en poder (gobierno de ilustres) sino que, como el psicoanalista, su misión es la de compeler al sujeto social a tomar conciencia de sí. Según Lacan en el momento del análisis el psicoanalista no es portador de ningún saber, pero es supuesto por el analizante que le reconoce como tal, de lo contrario no funcionaría el análisis. Esto nos trae a colación las tesis que Michel Foucault mantenía en diálogo con Gilles Deleuze: «Ahora bien, lo que los intelectuales han descubierto después de la avalancha reciente [mayo del 68], es que las masas no tienen necesidad de ellos [intelectuales] para saber; saben claramente, perfectamente, mucho mejor que ellos; y lo afirman extremadamente bien. Pero existe un sistema de poder que obstaculiza, que prohíbe, que invalida ese discurso y ese saber. Poder que no está solamente en las instancias superiores de la censura, sino que se hunde más profundamente, más sutilmente en toda la malla de la sociedad. Ellos mismos, intelectuales, forman parte de ese sistema de poder, la idea de que son los agentes de la «conciencia» y del discurso pertenece a este sistema. El papel del intelectual no es el de situarse «un poco en avance o un poco al margen» para decir la nuda verdad de todos; es ante todo luchar contra las formas de poder allí donde éste es a la vez el objeto y el instrumento: en el orden del «saber», de la «verdad», de la «conciencia», del «discurso».⁸ Son dos posturas encontradas y que, sin embargo, se compenetran. Si el intelectual como tal forma parte del sistema de poder (Foucault) entonces el saber que él produce obedece a los intereses del sistema (Lacan). Pero si el intelectual actúa como parte de las masas, es decir, como no intelectual entonces su lucha se inscribe en la ruptura del discurso de saber, como una práctica más (Foucault), o lo que es lo mismo, como un contrasaber, un no-saber que abre las expectativas del saber oprimido (Lacan). La conjunción de ambos sistemas, muy probablemente, no satisfacerla a ninguno de los dos: el saber es operativo en cuanto es construido con el instrumento máspreciado de la humanidad, a saber, la Razón. En efecto, el intelectual —lo mismo que el trabajador, el estudiante, la mujer, el homosexual...— que opera contra el sistema de poder puede (quiere y tiene capacidad) hacerlo porque obedece a una estructura de deseo contraria, a un saber distinto. Pero este saber es distinto en cuanto a su contenido, no en cuanto a su estructura. Luego el contenido tiene su propia operatividad al margen de la estructura del discurso. El intelectual que trabaja en el saber, aun siendo servidor del poder, elabora un contenido que se objetiviza y, en consecuencia, se emancipa del sistema de poder que lo ha engendrado proyectando sus propios efectos. Como el analista lacaniano, al ocupar el lugar de la ignorancia ha dejado de ser el intelectual, no trabaja el saber en el discurso de poder, pero su saber es supuesto por la sociedad que lo reconoce como intelectual, le otorga un certificado de aptitud, que es el que permite que el contenido objetivado penetre. Desde este punto de vista, el intelectual no tiene el papel real de agente de la conciencia social, de vanguardia del movimiento social (Foucault), sino que le compete al propio saber en la medida en que su contenido sea efectivamente adverso al poder. Se podría decir que es la propia sociedad al autoinvertirse en sujeto agente, mediante un saber supuesto, ficticio, la que pone a trabajar su estructura de saber, que a su vez ha podido actuar por efecto de un contenido objetivizado contrario al poder. Y si, como hemos dicho, la razón actúa contra el deseo, en la medida en que el contenido objetivizado sea racional será capaz de poner en movimiento al cuerpo social para ocupar él, mientras pueda, el significante amo, que no es otra cosa que un movimiento hacia la democracia. Los procesos revolucionarios desde finales del siglo XVIII hasta primeros del siglo XX tienen su origen, sin ninguna duda, en el pensamiento originado, durante

⁸ Michel FOUCAULT-Gilles DELEUZE, «Los intelectuales y el poder», en Michel FOUCAULT, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1980 (pp. 77-86), p. 79.

el brillante período del Iluminismo, por poderes despóticos que, una vez objetivado, se vuelven contra el poder que los promovió. Asimismo, se comprenderá que la *paideia* no sea una educación independiente de los contenidos, sino una educación al servicio de unos contenidos: el hombre culto. La formación (educativa) es siempre la dominación del goce, de cómo se domine dependerá la humanidad que se viva. En términos de Freud la cultura es el resultado del dominio del «Superyó» sobre el «Ego», es decir, del sujeto moral sobre el sujeto de deseo, sólo que en Freud el desmesurado esfuerzo de su pensamiento racionalista desemboca en el pesimismo (*malestar de la cultura*), tan singular y característico de un período de extraordinaria crisis de la conciencia burguesa, que casi podríamos calificarlo de *racionalismo nihilista*: la similitud entre el «Superyó» y el «Superhombre» va, por supuesto, más allá de lo puramente terminológico, es un síntoma cultural.

Así pues, y en conclusión, la caracterización de la categoría *Utopía humanista* nos aporta una clave de interpretación del papel desempeñado por el krausismo español y, aún más, el de la Institución Libre de Enseñanza, habida cuenta de su tentativa de reforma de la sociedad española por medio la educación una vez fracasado el proceso democrático inaugurado por la Septembrina. Se pasa del programa del gobierno de los ilustres (profesores) al programa de la formación y elevación cultural del gobierno de los notables. En todo caso, esos programas son políticos, pero su elaboración y el pensamiento generado por ellos en cualquiera de sus ámbitos (del Derecho, de la Ética, de la Estética...) no puede ser valorado exclusivamente por el resultado político de esos programas.